مطالعات عرفانی(مجله علمی ـ پژوهشی)
دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان
شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۹۵، ص۸۵- ۱۰۴

بررسی و مقایسهٔ عروج ارداویراف و بایزید بسطامی

سیده فاطمه زارع حسینی *
وجیهه ابهری **

◀ چکیده:
ارداویراف، موبد پارسای ایرانی و بایزید بسطامی، عارف ایرانی سدهٔ سوم هجری، با آن‌که از نظر زمانی، چند قرن با یک‌دیگر فاصله و زبان و دینی متفاوت داشته‌اند؛ هردو دارای تجربهٔ دینی مشترکی بوده‌اند که در قالب کشف و شهود و طی عروج به آسمان برای آنان رخ داده است. آن‌ها در پی دستیابی به رازهایی نامکشوف و اسراری مکتوم، پای در سفری روحانی می‌گذارند و سرانجام به دیدار پروردگارشان نائل می‌شوند. گرچه بین این دو عروج تفاوت‌هایی از حیث تعلق داشتن به دو دین مختلف، کاربرد دو زبان متفاوت و برخی دیگر از تفاوت‌های ظاهری، ساختاری و محتوایی به چشم می‌خورد؛ امّا با استفاده از روش بررسی مقایسه‌ای این دو تجربهٔ عرفانی، به وجوه و نکات مشترکی می‌توان دست یافت که این جستار در پی کشف و بیان همین مشترکات است. عبور از طبقات مختلف آسمان‌ها، دیدار بهشت و دوزخ و ساکنان آن‌ها، مشاهدهٔ فرشتگان و مراتب آنان و سرانجام رسیدن به بارگاه ایزدی از نکات مشترک این دو عروج است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** عروج، ارداویراف، بایزید بسطامی، *ارداویراف‌نامه*، *کتاب النور* سهلگی.

---

*. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی مشهد(نویسندهٔ مسئول)/ zareh-h@um.ac.ir
**. دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی مشهد/ gordafarid.1368@gmail.com
تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۱۱ تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۳۰

مقدمه

"عروج" در لغت به معنی "برآمدن" و "بالارفتن" است و نردبان و پلکان را "عروج" گویند و "عروج" نردبان‌واره یا پله‌ای است که ارواح هنگام قبض بر آن بالا می‌روند و "مَعرَج" محل صعود و بالا رفتن را می‌گویند. (ابن منظور، بی‌تا: ذیل "عرج"؛ معلوف، ۱۹۹٦: ذیل عرج"؛ خرقانی، ۱۳۸۸: ۲۹۷) عروج یا معراج (ascension) به عنوان تجربه‌ای دینی، عرفانی و مینوی در گسترهٔ تاریخ و در میان پیروان ادیان مختلف از جمله دین زردشتی و دین اسلام مطرح بوده است. برای نمونه، همپُرسِگی و گفت‌وگوی زردشت با اهورامزدا (مذکور در یسنا، هات ٤۳، بند ۷-۱٦؛ زرتشت بهرام پژدو، ۱۳٤۳: ۳۳-۳۷) که طی آن زرتشت از خداوند می‌خواهد روان مرد خودخواه را به او نشان دهد و اهوره‌مزدا هم روان جمشید را به او نشان می‌دهد (صد در بندهش، ۱۹۰۹: ۹۹) و دیدار زردشت از درخت هفت شاخه در خواب پس از بهره‌مندی از خرد همه‌آگاه اورمزدی (صد در بندهش، ۷٦)، کتیبهٔ کرتیر[1] در سرمشهد[2] که بخش دوم آن روایت‌گر عروج کرتیر است (سنگ‌نوشته‌های کرتیر موبدان‌موبد، ۱۳۸۵: ٦۹-۸۰) و سفر روحانی گشتاسب (زرتشت بهرام پژدو، ۱۳۳۸: ۷۲-۷٦) مواردی از مکاشفات در سنّت زردشتی است. افزون بر این‌ها، می‌توان به متون دیگری از جمله *زند وهمن‌یسن*، پیشگویی‌های جاماسب که در *یادگار زریران* آمده، *جاماسب‌نامه*، *یادگار جاماسبی* (تفضلی، ۱۳۷٦: ۱۷۲-۱۷٦) و ظهور بهرام ورجاوند در پایان جهان که در قالب منظومهٔ مقفای کوتاهی مشتمل بر حدود چهارده بیت پیشگویی شده است، اشاره کرد. (همان، ۱۷٦) در میان مسلمانان هم به جز معراج پیامبر اسلام (ص) که در رأس تمام تجربیات معنوی و روحانی دین اسلام و همهٔ مسلمانان قرار دارد، در مراتب بسیار پایین می‌توان از *سیر العباد الی المبدأ و المعاد* حکیم سنایی یا عروج ابن سینا به عنوان تجربه‌ای معنوی در قالب عروج نام برد.

آنچه در این نوشتار مدّ نظر داریم، بررسی و مقایسهٔ عروج ارداویراف در سنّت ایرانی- زرتشتی با عروج بایزید بسطامی در سنّت ایرانی- عرفان اسلامی یا بهتر بگوییم، تصوف خراسان است. ترجمهٔ *ارداویراف‌نامه* به زبان فارسی در قرن سوم هجری صورت پذیرفته و مطابق برخی از دیدگاه‌ها، بایزید بسطامی نیز در این قرن می‌زیسته و در زمان او یکی از مریدانش در خراسان داستان عروجی برای خودش شرح می‌دهد که خواهان دیدار کمال بایزید در رؤیای خویش است و این‌که درخواست وی مستجاب می‌شود و در رؤیا به آسمان‌ها برده می‌شود و مقام بایزید را در رؤیا می‌بیند. (خرقانی، ۱۳۸۸: ۳۰۵) موارد مزبور، نکاتی قابل‌تأمل به نظر می‌رسند و شاید بتوان این گمان را مطرح ساخت که در این دوره، بیان تجربیاتی از این قبیل، تا حدّی رایج بوده یا دست‌کم چندان عجیب به نظر نمی‌آمده و به احتمال بسیار تحت تأثیر تجربهٔ معراج حضرت محمد (ص) بوده و حتی گفته شده است که عروج ارداویراف هم بر اساس همان روایت حضرت رسول (ص) پرداخته شده است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۰۳) موضوع مقایسهٔ این دو عروج و بررسی وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها، با وجود پژوهش‌های متعددی که جداگانه در باب هر یک از آنان انجام شده، تاکنون به صورت مستقل و مجزا محل اعتنا و تحقیق قرار نگرفته و کوشش بر آن است تا در این جستار برای نخستین بار بدان پرداخته شود. لازم به ذکر است که هدف بررسی و مقایسهٔ این دو عروج، بیان یا اثبات اثرگذاری یکی بر دیگری نیست؛ بلکه به دنبال آن است تا تجربه‌ای معرفتی و شهودی را در قالب دو دین متفاوت و دو زمان متفاوت، ولی در بستر مکانی واحد (ایران) بررسی و مقایسه کند و نکات اشتراک و افتراق آن‌ها را بیابد و بیان نماید.

در بررسی عروج ارداویراف، از بین ترجمه‌ها و چاپ‌های متعدد *ارداویراف‌نامه*، ترجمه‌های «عفیفی» و «ژینیو» بیشتر محل استفاده و ارجاع بوده است؛ هرچند در

کنار آن‌ها به ترجمهٔ منظوم «بهرام پژدو» هم نظری داشته‌ایم و ترجمهٔ «جاماسب‌آسا» در واقع، همان ترجمهٔ منظوم بهرام پژدوست.

از عروج بایزید دو روایت در اختیار داریم: یکی صورت کامل این روایت که در *کتاب النور* محمد بن علی سهلگی آمده و عبدالرحمن بدوی آن را در کتاب خود، *شطحات الصوفیه*[۳] چاپ کرده است، و روایت دیگر که در نوشتاری مختصر به نام *القصد الی الله* تألیف ابوالقاسم عارف نقل شده است. روایت ابوالقاسم عارف یکی از کهن‌ترین روایات عروج بایزید است که نخستین بار متن عربی آن با تصحیح و ترجمهٔ رینولد الین نیکلسن در مجلهٔ *اسلامیّات*[٤] چاپ و به قلم محمدرضا شفیعی کدکنی در ضمیمهٔ ترجمهٔ *کتاب النور* سهلگی ترجمه شده است[٥]. هویّت تاریخی مؤلف این اثر- ابوالقاسم عارف- به روشنی مشخص نیست. برخی حدس زده‌اند که وی همان «ابوالقاسم جنید بن محمد بغدادی»، عارف برجستهٔ قرن سوم است (حاجی خلیفه، ١٤١٩: ٦٤٩/٢)[٦]؛ اما نیکلسن تصریح می‌کند که این کتاب نمی‌تواند از جنید باشد زیرا جنید منکر این‌گونه سخنان و حالات بوده است. به علاوه، در خلال متن *القصد الی الله* تاریخ «۳۹۵ ق/۱۰۰۵م» آمده که این تاریخ با روزگار حیات جنید (م. ۲۹۷ ق) منطبق نیست. (Nicholson, 1926: 402؛ زریاب خویی، ١٣٧٤: ٨٤٠) البته به جز سهلگی و ابوالقاسم عارف، کسانی چون سراج، هجویری، روزبهان بقلی، عطار و خرقانی هم هر یک به گونه‌ای دربارهٔ عروج بایزید سخن گفته‌اند. (سراج طوسی، ١٩١٤: ٣٩٠-٣٨٤؛ هجویری، ١٣٨٤: ٣٥٥؛ بقلی شیرازی، ١٣٦٠: ١١٥ -١١٦؛ عطار، ١٣٧٧: ٢٠٢-٢٠٧ و خرقانی، ١٣٨٨: ٢٩٧-٣٢٩)

در بررسی عروج بایزید، از هر دو روایت ابوالقاسم عارف و سهلگی استفاده کرده‌ایم. البته در این پژوهش، بیشتر بر نسخهٔ عربی روایت ابوالقاسم عارف (به تصحیح نیکلسن) تکیه کرده‌ایم؛ اگرچه از نسخهٔ عربی روایت سهلگی (چاپ بدوی) نیز بهره برده‌ایم. شاید بتوان گفت که روایت عروج سهلگی دنبالهٔ روایت عروج

ابوالقاسم عارف بوده؛ یعنی این دو روایت، روایتی به هم پیوسته بـوده کـه در طـول زمان و در روایت‌ها و برداشت‌های مختلف، از هم گسسته شده است.

عروج ارداویراف

شخصیّت ارداویراف، چندان شناخته و روشن نیست و قدر مسلم آن که وی یـک دین‌مرد پارسا و دانای زردشتی در عهد ساسانی بوده است. در مورد زمـان تـألیف کتاب هم باید گفت که تحریر پهلوی احتمالاً به تدوین اولیّهٔ این کتـاب در دوران انوشیروان اشاره دارد؛ با این همه، کتاب به صورتی که اکنون در دست اسـت، بـه زبان پهلوی متأخر و محتملاً در پارس نوشته شده است و احتمال دارد که تـألیف نهایی کتاب در قرن چهارم یا پنجم هجری صورت گرفته باشـد. (تفضـلی، ۱۳۷٦: ١٦٩) طبق نظری دیگر، نسخهٔ *ارداویراف‌نامهٔ* فعلی بین سـده‌هـای سـوم تـا هفـتم هجری مرتّب و تألیف شده است. (*ارداویراف‌نامه*، ۱۳۷۲: ۲)

ارداویراف‌نامه یکی از دل‌انگیزترین و عامـه‌پسـندترین کتـاب‌هـای بازمانـده از میراث فرهنگی ایران باستان است. این اثر که به نثری ساده نوشته شده و در میـان زردشتیان اهمیت خاصی دارد، رساله‌ای مکاشفه‌ای و شرح سـفر روحـانی، یـا بـه تعبیر اسلامی، "معراج" موبد و قدیسی پارسا به نام «ارداویراف» به جهان دیگـر و دیدن بهشت و دوزخ و مشاهدهٔ نتیجه کردارهای آدمیان در آن جهـان و توصـیف وضع و حال روان درگذشتگان در آنجاست که در ۱۰۱ فرگـرد (=فصـل، بخـش) تنظیم شده است. در فرگردهای ۱ تـا ۳، چگـونگی فـراهم آمـدن مقـدمات سـفر ویراف پارسا به جهان دیگر شرح داده شده است. در آغـاز، بـه حملـهٔ اسـکندر و پراکندگی اوستا و زند اشاره شده است که بر اثر آن مردمان، در مسـائل ایـزدی در شک و تردید بودند تـا ایـن کـه «آذربـاد مهرسـپندان»، موبـدان‌موبـد شـاپور دوم ساسانی، برای اثبات حقانیت دین، تن به آزمایشـی دینـی داد و روی گداختـه بـر

سینه‌اش ریختند و او از این آزمون بس دشوار و خطرناک، سلامت و پیروز به در آمد. باز در زمانی دیگر، دین در آشفتگی بود و مردمان دچار شک و تردید بودند. از این رو، موبدان و پیشوایان دینی به منظور اطمینان یافتن از درستی آداب و رسوم و آیین‌های مذهبی و به قصد اطمینان دربارهٔ باورها و تفاسیر خویش و شیوهٔ برگزاری آیین‌ها و اثبات درستی آن‌ها، در آتشکدهٔ آذر فرنبغ در فارس انجمن کردند و مردی را به نام ویراف -که او نیز از روحانیان بود- برگزیدند تا به جهان دیگر برود و نتایج مشاهدات خویش را برای هم‌دینان خود شرح دهد. (فرگرد ۱) به ارداویراف، می و منگ گشتاسبی می‌دهند. وی بر بستر می‌خسبد، روانش از تن جدا می‌شود، به عالم بالا می‌رود و از سر پل «چینود» می‌گذرد و چونان پیک و پیغامبری در آن جهان سیر می‌کند. پس از هفت شبانه‌روز به تن بازمی‌گردد و مشاهدات خود را شرح می‌دهد و دبیری فرزانه آن‌ها را یادداشت می‌کند. (فرگردهای ۲-۳)

روان ارداویراف پس از مفارقت از تن، در پناه ایزد سروش و ایزد آذر درمی‌آید و آن دو او را خوشامد می‌گویند و می‌پرسند که "تو را هنوز زمان آمدن نبود". ویراف می‌گوید که "پیامبرم". ایزدان دست او را می‌گیرند و نخست به دیدار روان‌های نورفتهٔ پارسایان می‌روند که در سه شب نخستین بر بالین تن به خوشی می‌مانند و در بامداد چهارمین روز با استقبال بوی خوش بهشتی و دین (دئنای) زیبای خویش از پل چینود که به گشودگی نُه نیزه است، می‌گذرند. پس سروش و آذر ارداویراف را به دیدار جایگاه روان پرهیزکاران بهشتی و گناهکاران دوزخی می‌برند. (فرگردهای ٤-٥)

نخست به «همستگان» یا برزخ می‌رسند و روان مردمی را می‌بینند که ثواب و گناهشان برابر است و رنجی جز گردش هوا و تغییر فصول ندارند. (فرگرد ٦)

سپس به دیدار طبقات بهشت و مردم نورانی آن راه می‌یابند و به بارگاه اورمزدخدای و عرش اعلی می‌روند. (فرگردهای ۷–۱۵) سپس به رودی می‌رسند که اشک چشم بازماندگانی است که برای درگذشتگان عزیز خویش گریسته‌اند و این رود اشک نمی‌گذارد که آن روان‌ها به بهشت درآیند. (فرگرد ١٦) بار دیگر ارداویراف را به پل چینود باز می‌آورند و به دیدار روان گذشتگان گناه‌کار می‌برند که شرح بازدید وی از دوزخ، گناه‌کاران و کیفرهای آنان و نام گناهان، در فرگردهای ۱۷–۱۰۰ ثبت و ضبط شده است.

پس از مشاهدهٔ واپسین درکهٔ دوزخ، سروش و آذر دست وی را می‌گیرند و از آن تاریکی سهمگین به روشنایی بیکران اورمزد و انجمن مینوان می‌آورند. اورمزد او را درست‌بنده خطاب می‌کند و از او می‌خواهد که مردم را به راه راست دعوت کند تا اندیشه و گفتار و کردار نیک ورزند و از بیداد بپرهیزند و توسط وی پیام و اطمینان می‌دهد که کردار درست مردمان و پرستش آن‌ها را می‌بیند و از آن‌ها آگاهی دارد. در این هنگام، ارداویراف به اورمزد نمازی ژرف می‌برد و سروش او را به دنیا بازمی‌گرداند. (فرگرد ۱۰۱)

عروج بایزید بسطامی

طیفور بن عیسی بن سروشان در شمار مشایخ بزرگ صوفیه و از مشهورترین عرفای ایران و ملقّب به "سلطان العارفین" (خرقانی، ۱۳۸۸: ۵۵) و پیشوای مکتب خراسان است. بنا بر اخبار و روایات، جدّ وی سروشان از زردشتیان بسطام بود (عطار، ۱۳۷۷: ١٦١) که بعدها به اسلام گرایید. (خرقانی، ۱۳۸۸: ۵۱) سال تولد بایزید چندان مشخص نیست. طبق روایات گوناگون، او را از رجال سدهٔ دوم هجری (زریاب خویی، ١٣٧٤: ٨٣٥)، متولد سال ١٦١ ق (شفیعی کدکنی، ١٣٨٤: ٣٣)، ٢٦١ ق و ٢٣٤ ق (قشیری، ١٣٥٩/١٩٤٠: ١٤؛ سلمی، ١٩٦٠: ٦٠) دانسته‌اند. وی اهل سکر و نخستین

ارائه‌دهندهٔ مفهوم صوفیانهٔ "فنا" به معنی "فنای نفس جزئی در وجود کلی" است. از او نقل کرده‌اند که: «خلق را حالاتی است؛ اما عارف حالی ندارد؛ زیرا رسوم خود را محو کرده و هویت خود را در هویت غیر خود فنا ساخته و آثار او در آثار غیرخود غایب گردیده است.» (قشیری، ۱۹٤۰/۱۳۵۹: ۱۵۵) این حالت بدین جهت "فنا" نامیده شده است که سبب نابودی وجود سالک می‌گردد و از این طریق می‌تواند خدا را مستقیم و بدون حجاب، سوای حق مشاهده کند. (شایگان، ۱۳۸٤: ۳۸۲) نیکلسن اعتقاد دارد که وی نظریهٔ خود راجع به فنا را از شیخ خود «ابوعلی سندی» اخذ کرده (Nicholson, 1970: 17) و شباهت‌های میان اقوال او و برخی از سخنان ابوعلی سندی، مؤید و مقوم این نظر است.[۷]

بایزید نوعی عروج روحانی برای خود حکایت کرده است که عدّه‌ای عروج وی را شبیه به عروج پیامبر اکرم (ص) دانسته‌اند. (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ٦۰) هرچند این امر مختص به او نیست- و همان‌گونه که گفتیم- پیش و پس از وی کسان دیگری نیز تجربه‌ای از این دست داشته‌اند. بنا به قولی، الگوی اصلی تمام سفرنامه‌های روحانی در ادبیات اسلامی، بدون شک داستان معراج حضرت رسول (ص) است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۰۳) حتّی در زمان بایزید نیز زنی عابده که شیفتهٔ سخنان وی و خواهان دیدار او در غیب بوده است؛ تجربه‌ای عروج‌گونه از خود نقل می‌کند که طی آن، جای و مقام بایزید را می‌بیند: «پس گفت: این جای بایزید است و بایزید در طلب خویش است و آن را نمی‌یابد.» (خرقانی، ۱۳۸۸: ۳۰۵)

در مقدمه گفته شد که کسانی همچون ابوالقاسم عارف، سهلگی، هجویری، روزبهان بقلی، عطار و خرقانی هر یک به گونه‌ای عروج بایزید را روایت و نقل کرده‌اند. هجویری، عروج بایزید و اولیا را روحانی و قلبی، و عروج انبیا را جسمانی می‌داند و خرقانی نیز بیان می‌دارد که عروج انبیا به ظاهر و باطن، و عروج اولیا به باطن است. (هجویری، ۱۳۸٤: ۳۵۵؛ خرقانی، ۱۳۸۸: ۳۰۱) روایت خرقانی از عروج

بایزید، تقریباً شبیه به روایت عطار است، اما پراکنده‌گویی و مبالغهٔ بسیاری کرده و در خلال روایت عروجش، حکایت‌های بسیار و همچنین منقولاتی از بایزید آورده است. اما آنچه سهلگی نقل کرده، سیری است عاشقانه و عارفانه در معبود و رسیدن به معشوق و غرق شدن در دریای وصال او و سپس وحدت میان عاشق و معشوق. آن جا که عاشق دیگر از خود اثری نمی‌یابد و جز معشوق نمی‌بیند. بایزید از میان برمی‌خیزد و به خدای بایزید می‌پیوندد و «از نور او روشنایی می‌گیرد» و از حق جز حق نمی‌خواهد: «من به خویشتن از تو بی تو خرسند نیم» (بدوی، ۱۹۷٦: ۱۷۵/۱) تا این که سرانجام در این سلوک روحانی، جام وصال را می‌نوشد و با او یکی می‌شود و دویی از میان برمی‌خیزد: «پس با او بودم بی‌تفرّد خویش به فردانیّت او و با او بودم به او.» (همو، ۱۷۷/۱) پس صفات او صفات ربوبیّت می‌گردد و زبان وی زبان توحید. (همو، ۱۷۸/۱) امّا آنچه در «*القصد الی الله*» ابوالقاسم عارف آمده و از زبان خادم بایزید- که ماجرای عروج را از قول خود او شنیده- نقل شده است، تقریباً تفاوت‌هایی با روایت سهلگی دارد و آنچه در این تحقیق، مبنای بررسی و مقایسه قرار می‌گیرد، همین روایت منقول در *القصد الی الله* است که به همت نیکلسن تصحیح و چاپ و به قلم شفیعی کدکنی به فارسی برگردانده شده و در پیوست ترجمهٔ *کتاب النور* سهلگی (۳۲۵-۳۳۷) آمده است؛ البته در مواقع لزوم از روایت سهلگی نیز استفاده شده است.

اصل عروج از این قرار است که بایزید در رؤیا می‌بیند که به هفت آسمان سفر می‌کند و در هر یک از آسمان‌ها فرشتگانی را مشغول تسبیح و تهلیل خداوند مشاهده می‌کند و آزمون‌هایی برایش رخ می‌دهد. در آسمان اول (= آسمان دنیا) مرغی سبز، او را بر بال خویش می‌نشاند و به دیدار فرشتگان می‌برد که ایستاده و شعله‌ور به تسبیح حق مشغول‌اند. بایزید بر آنان درود می‌فرستد و ایشان سلامش را پاسخ می‌گویند. در آسمان دوم، سرکردهٔ فرشتگان به نام "لاوَند" نزد بایزید می‌آید و

سلام پروردگار را به او ابلاغ می‌کند و او را همراه خـود مـی‌بـرد. در آسـمان سـوم، فرشته‌ای را با چهار صورت همراه با عجایبی می‌بیند. در آسمان چهـارم، از فرشـته‌ای با نام "نیائیل" یاد می‌کند که به استقبال او آمده و او را همراهی و تکریم می‌کند و به همین صورت در هر آسمان، فرشته‌ای همـراه وی اسـت تـا آن کـه سـرانجام هفـت آسمان را پشت سر می‌گذارد و یاری و راهنمایی فرشـتگان را نمـی‌پـذیرد و در هـر کدام از این مراحل و منازل، بایزید متوجه آزمون خداوند مـی‌شـود و هـر بـار اقـرار می‌کند که مرادش جز این‌هاست که بر وی عرضه می‌کنند و او خواهان چیزی بـالاتر از آن‌هاست و چون حق تعالی صدق اراده و نیّت او را می‌بیند، او را به هیأت مرغـی با بال‌های بسیار عظیم در می‌آورد. سپس در ملکوت و جبروت سیر می‌کند و عـوالم مختلف، میادین، دریاها و پـرده‌هـا را یکـی پـس از دیگـری پشـت سـر مـی‌نهـد و حجاب‌های گوناگون را درمی‌نوردد تا آنگاه که با فرشتهٔ کرسی- که عمـودی از نـور همراه اوست- روبه‌رو می‌شود؛ ولی چون می‌بیند که این‌ها همه برای آزمودن اوست، بدان‌ها وقعی نمی‌نهد و به سیر خود ادامه می‌دهد تا آن دم که حضـرت حـق نـدا در می‌دهد که «نزد من آی! نزد من آی!» و او را برگزیدهٔ خود خطاب می‌کند و بـه مقـام قرب خویش (حتی نزدیک‌تر از نزدیکی روح به جسم) می‌رساند و جام انس را به او می‌نوشاند و وی را به حالی وصف‌ناشـدنی در مـی‌آورد. آن‌گـاه روان‌هـای یـک‌یـک پیامبران به پذیره‌اش می‌آیند و سلامش می‌دهند. سپس روح حضرت محمد (ص) به استقبال او می‌آید و می‌گوید: «ای بایزید! خوش آمدی و نیک آمدی! خدای تو را بـر بسیاری از آفریدگان خویش افزونی نهاد. چون به زمین بازگردی، سلام مرا بـه امّـت من برسان و ایشان را نصیحت و به خدای دعوت کن». پس از آن، بایزید می‌مانـد بـا خدای خویش تا این که در نهایت خود نیز از میان برمی‌خیزد و حق می‌ماند و حـق. (Nicholson, 1926: 404- 408)

مقایسهٔ عروج ارداویراف با عروج بایزید بسطامی

اولاً این دو عروج به دو سنت دینی مختلف متعلق‌اند و با دو زبان متفاوت و با چند سده فاصله بیان شده و اصولاً تفاوت‌های آشکاری با یکدیگر دارند و با این همه، در یک منطقهٔ جغرافیایی یعنی ایران پدید آمده‌اند. تفاوت مهم دیگر آن که ارداویراف به واسطهٔ نوشیدن می و منگ به خواب می‌رود و به دنیای دیگر سفر می‌کند؛ اما بایزید در طی یک رؤیا، سفر روحانی خود را تجربه می‌کند و خبر یا اثری از استفاده و استمداد وی از چنین موادی یا هر مادهٔ خلسه‌آمیز و سکرآور دیگر نیست. ثانیاً تفاوتی که از نظر هدف در این دو عروج مورد نظر بوده، در کیفیت و مشاهداتِ ارداویراف و بایزید کمابیش اثر داشته است. با این حال- همان‌طور که پیش از این بیان شد- مطابق برخی دیدگاه‌ها، بایزید در سدهٔ سوم هجری می‌زیسته و *ارداویراف‌نامه* هم در همین قرن ترجمه شده است. افزون بر این، نیاکان بایزید زرتشتی بوده و به احتمال زیاد به خاندان موبدان تعلق داشته؛ چنان‌که براساس آنچه در «*دستور الجمهور*» آمده، در «محلهٔ موبدان» که بعدها به نام «وافدان» نام‌گذاری شده، به دنیا آمده است (خرقانی، ۱۳۸۸: ٥٦) و این نکته را نباید از نظر دور داشت.

به هرحال، بررسی این دو عروج، مشابهات و وجوه اشتراکی را روشن می‌سازد. برای نمونه، در هر دو عروج، مکاشفه‌گرها در پی دستیابی به امور و اسراری هستند که تنها خدا از آن آگاه است. رازی که برای بایزید فقط کشف ماهیّت خود خداوند، و برای ارداویراف آگاهی از سرانجام اعمال بندگان و اطمینان خاطر یافتن از درستی آداب و رسوم دین زردشتی است. (فرگرد ۱، بند ۱۵) خداوند اسرار خود را فقط برای بندگان محبوب و برگزیدهٔ خود نمایان می‌سازد. همان‌گونه که خداوند بایزید را برگزیده و حبیب خود می‌خواند (Nicholson, 1926: 407)، اهورامزدا، ارداویراف را چنین خطاب می‌کند: «چون من خواستم نماز بردن، اورمزد بود و گفت که درست‌بنده‌ای تو ارداویراف پیغامبر مزدیسنان!». (فرگرد ۱۰۱، بند ۲)

ارداویراف در پی دستیابی به این راز، سیری فرا-زمانی و فرا-مکانی را پشت سر می‌گذارد. سیری فرا-زمانی که در بندی از عروج به آن اشاره شده است: «نخستین شب، سروش پاک و ایزد آذر به پذیرهٔ من آمدند و نماز بردند و گفتند: «خوش آمدی ارداویراف، تو را هنوز زمان آمدن نبود.» (فرگرد ٤، بند ۱) حکایت بایزید هم همین است؛ برای او که براساس روایت سهلگی، از بند تن رسته و به او پیوسته، زمان و مکانی وجود ندارد و در لامکان و لازمان سیر می‌کند. ارداویراف در سیر مکانی خود، پس از گذر از چینودپل[۸] به ستاره‌پایه،[۹] ماه‌پایه،[۱۰] خورشیدپایه[۱۱] و سرانجام به گرزمان[۱۲] می‌رسد. (فرگردهای ٤-۱۰) بایزید نیز در سیر خود- بر اساس روایت ابوالقاسم عارف- ابتدا از هفت آسمان عبور کرده و سپس موانع و حجاب‌هایی را از پی هم درمی‌نورد. (Nicholson, 1926: 404-407) در این دو سفر آسمانی، فرشتگانی مکاشفه‌گران را همراهی می‌کنند. سروش و ایزد آذر همراهان ارداویراف در این سیر مینوی هستند (فرگرد ٤-۱۰۱) و فرشتگانی، بایزید را در گذر از هفت آسمان همراهی می‌کنند که در اثنای سفرش نام آن‌ها را ذکر می‌کند. سپس همان‌طور که ارداویراف به توصیف دیده‌ها می‌پردازد، بایزید نیز آنچه در هفت آسمان و پس از آن، رؤیت کرده، شرح می‌دهد و می‌گوید که در هریک از آسمان‌ها، فرشتگانی را در حال تسبیح و تهلیل خداوند دیده است و بعد به توصیف فرشتگان و جایگاه آن‌ها می‌پردازد. (همان‌جا) ارداویراف از دیدار خود با فرشتگانی که نزد وی "امشاسپندان" نام دارند، بسیار کوتاه یاد می‌کند و در وصف آن‌ها سخن می‌گوید. (فرگرد ۱۱، بند ۲ و ۹؛ فرگرد ۱۰۱، بند ۱) در ادامهٔ این مشاهدات، ارداویراف به دیدار "بهمن امشاسپند" -که بزرگ‌ترین فرشته در دین زردشتی به شمار می‌آید و بر گاهی زرّین نشسته است- نایل می‌شود. (فرگرد ۱۱، بند ۱) از آن سو، بایزید نیز با "فرشتهٔ کرسی" - که عمودی از نور بر دست دارد- روبرو می‌شود. (Nicholson, 1926: 407)

کاربرد واژهٔ "نور" و "روشنایی" در کنار فرشتگان و جایگاه آن‌ها، در هر دو عروج بسیار به چشم می‌خورد؛ همان‌گونه که در توصیف بایزید از فرشتهٔ کرسی و وصف ارداویراف از بهمن امشاسپند دیدیم. نمونه‌های فراوان دیگری از این کاربرد واژگانی در جای جای این دو تجربهٔ مینوی مشاهده می‌شود. ارداویراف از جایگاه امشاسپندان چنین یاد می‌کند: «جایی که هرگز از آن روشن‌تر و نیک‌تر ندیدم» (فرگرد ۱۱، بند ۲) و در بند اول فرگرد ۱۰۱ باز هم به این نکته اشاره می‌کند. همچنین یکی از فرشتگانی که وی را همراهی می‌کند ایزد آذر است که او هم به نحوی با آتش و نور و روشنایی در ارتباط است. اما این کاربرد، در سخنان بایزید بسیار چشمگیرتر است که تنها به یک نمونه از آن اشاره می‌شود: «در آن‌جا فرشتگانی مرا پذیره آمدند که چشم‌هایشان به اندازهٔ ستارگان آسمان بود و برق می‌زد و از هر چشمی نوری می‌تافت ... آنگاه همچنان پرواز کردم تا به دریایی از نور رسیدم که امواج آن تلاطم داشت و روشنی خورشید در برابر آن تاریک می‌شد. دیدم بر آن دریا کشتی‌هایی از نور بود که نور آن دریاها در جنب آن نورها تاریکی می‌گرفت.» (Nicholson, 1926: 407)

در میانهٔ این سیر و سلوک، بهشت و جهنم را به ارداویراف نشان می‌دهند و او با ذکر جزئیات به وصف آن‌ها می‌پردازد؛ همان‌گونه که ملکوت را بر بایزید عرضه می‌دارند و بهشت و جهنم را به او می‌نمایانند؛ امّا شوق دیدار یار چنان در وجود او شعله‌ور است که به آن‌ها اهمیّتی نمی‌دهد و فقط طالب دیدار حضرت حق است. (عطار، ۱۳۷۷: ۲۰٤، ۲۰٦؛ هجویری، ۱۳۸٤: ۳۵۵) از این رو، او تمام حجاب‌ها و موانع و آزمون‌ها را پشت سر می‌گذارد و جز دوست هیچ نمی‌خواهد. این امر نشانگر اوج تفکّر عرفانی در اسلام است که عارف مسلمان از خدا جز خدا نمی‌خواهد و چون حق تعالی، صدق ارادهٔ او را در قصد به سوی خویش می‌داند، او را به جانب خود فرا می‌خواند و طعم قرب خود را به او می‌چشاند. (Nicholson,

407 :1926) این قرب به خداوند، هدف عروج بایزید است و با شکوه تمام در روایت سهلگی به تصویر درآمده است: آنجا که به نور او روشنایی می‌گیرد و با نور او به او نظر می‌کند؛ (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۷۵) چنان‌که می‌گوید: «حق را به عین یقین بدیدم. بعد از آن مرا از غیر بستد، دلم به نور خود روشن کرد، عجایب ملکوت بنمود. آن‌گاه مرا هویت خود بنمود، به هویت خود، هویت او بدیدم و نور او، به نور خود بدیدم ...» (خرقانی، ۱۳۸۸: ۳۱۳) و از خود فانی و با او متّحد می‌گردد و صفات او صفات ربوبیّت می‌شود و زبان او زبان توحید. (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۷۵؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۸٤: ۳۰٦) ارداویراف نیز به پیشگاه اورمزد می‌رسد: «چون اورمزد با این آیین سخن گفت، من شگفت ماندم. چه؛ روشنی دیدم، تن ندیدم و بانگ شنیدم، دانستم که این است اورمزد.» (فرگرد ۱۰۱، بند ٦) «... و بهمن گفت: این است اورمزد. خواستم به پیشش نماز بردن[۱۳]. او به من گفت که نماز بر تو! درست آمدی از آن جهان پررنج به این جای ویژهٔ روشن.» (فرگرد ۱۱، بند ۳–۵) بنابراین، در ابتدا هر دوی مکاشفه‌گرها، با واسطه و راهنمایی فرشتگانی طی طریق می‌کنند؛ اما در نهایت این واسطه‌ها از میان برمی‌خیزند و حجاب‌ها برداشته می‌شوند و بی‌واسطه به دیدار پروردگارشان می‌رسند و با او به گفت‌وگو می‌نشینند. زیبایی و شکوه این نزدیکی به خداوند، در کلام بایزید رنگ و جلوهٔ دیگری دارد؛ چرا که بایزید به بالاترین حدّ مکاشفه و به مقام فنای در ذات و بقای به حق می‌رسد. پس از این دیدار، اهورامزدا خود، بی‌واسطه از ارداویراف می‌خواهد تا مردم را به راه راست و دین‌داری دعوت کند و به آنان اطمینان خاطر دهد که تمام اعمال نیک آن‌ها به درگاه اورمزد می‌رسد. (فرگرد ۱۰۱، بند ۲–۱۳) در حالی که وقتی بایزید به قرب الهی می‌رسد، روان‌های یکایک پیامبران به استقبال او می‌آیند و به او سلام می‌دهند و سرانجام روح حضرت محمد (ص) به پذیرهٔ او می‌آید و از وی می‌خواهد تا مردم را به خدا دعوت کند. (Nicholson, 1926: 407-408) همچنین می‌توان به کاربرد

عدد هفت که تقدسی ویژه در ادیان و آیین‌ها دارد، اشاره کرد؛ چنان‌که معراج ارداویراف، هفت شبانه‌روز طول می‌کشد و از آن سو، بایزید از هفت طبقهٔ آسمان عبور می‌کند.

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت، کاربرد فراوان واژهٔ "نور" و "روشنایی" در کلام عارف بسطامی است که پیش از این به فراخور کلام، در چندین‌جا بدان اشاره شد. در *قرآن کریم* (نور، ۳۵) نیز خداوند "نور آسمان‌ها و زمین" توصیف شده و حتی سورهٔ بیست و چهارم این کتاب مقدس و آسمانی، با این واژه نام‌گذاری شده است. می‌توان گفت که بایزید با برداشتی عارفانه از کلام وحی، به چنین برداشتی رسیده است؛ امّا از سوی دیگر هم نمی‌توان با قطعیّت اثرپذیری وی را از حکمت خسروانی ردّ کرد یا نادیده انگاشت؛ همان‌طور که استاد شفیعی کدکنی چنین دیدگاهی دارند و حتی به اعتقاد ایشان، عنوان کتاب سهلگی که" النور" نامیده شده نیز جای سؤال دارد؛ هم‌چنان‌که مقامات اصلی ابوالحسن خرقانی نیز «*نور العلوم*» نام داشته است. (شفیعی کدکنی، ١٣٨٤: ٩٧)[١٤]

در پایان، باید به ذکر تفاوت‌هایی که میان این دو عروج به چشم می‌خورد از جمله: تفاوت در زمان، زبان و تعلق به دو سنت دینی مختلف، اشاره کرد و گفت گرچه ارداویراف هم سرانجام به پیشگاه و دیدار اورمزد می‌رسد؛ اما هدف او از این سفر، دیدار بهشت و دوزخ، اثبات راستی و حقانیت مبانی و تعالیم دین زردشتی، تقویت و تحکیم ایمان زردشتیان و عبرت‌گیری آنان از این سیر معنوی است؛ در حالی‌که مقصود بایزید وصال حق است. تفاوت مهم دیگر آن که ارداویراف به واسطهٔ نوشیدن می و منگ به خواب می‌رود و به دنیای دیگر سفر می‌کند؛ اما بایزید در رؤیای شبانه، سفر روحانی خود را تجربه می‌کند. همچنین در این سیر الی الله، ادعایی از سوی بایزید مطرح شده است که جزء شطحیات او محسوب می‌شود و بقلی در شرح *شطحیات* خود آن را آورده است. (بقلی شیرازی، ١٣٦٠: ١٣٢) چنان‌که

در پایان عروجش که عطار آن را روایت کرده، می‌گوید: «به خدایی خدای که لـوای من از لوای محمد زیادت است که پیغامبران و خلایـق در تحـت لـوای مـن باشـند» (عطار، ۱۳۷۷: ۲۰۷)؛ حال آن که ارداویراف فقط خود را پیغامبر و پیام‌آوری می‌دانـد که موظف به ابلاغ پیامی از آن جهان برای مردم است (فرگرد ٤، بنـد ۲) ارداویـراف برای اینکه بتواند پای در این سفر بگذارد، آزمون‌هایی را پشت سر می‌گذارد تا اینکـه سرانجام برگزیده می‌شود؛ حال آن که بایزید، بدون پشت سر گذاشتن چنین آزمـون-هایی، عروج را تجربه می‌کند. همچنین ارداویراف بهشت و جهنم و طبقات و ساکنان آن دو را با دقت مشاهده می‌کند؛ در صورتی که این‌ها را به بایزید هم نشان می‌دهند؛ اما او از آنان می‌گذرد و چندان اهمیتی بدان‌ها نمی‌دهد.

نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که اگر تنهـا بـه روایـت سـهلگی اکتفا می‌شد، عروج ارداویراف و بایزید بـه حسـب ظـاهر هـیچ سـنخیّتی بـا هـم نمـی‌داشـتند؛ ولـی بـا توجـه بـه روایـت ابوالقاسـم عـارف از عـروج بایزیـد و *ارداویراف‌نامه*، عناصر و وجوه مشترکی در این دو عروج، یافـت مـی‌شـود بـدین قرار:

– هر دو تجربه‌ای دینی و مکاشفه‌ای بوده و در پی دست یافتن به علم غیب و رازهایی بوده‌اند که جز خدا کسی از آن‌ها آگاه نیست.

– هر دو سلوکی روحانی‌اند نه سـیری جسـمانی و مرحلـه بـه مرحلـه انجـام می‌گیرد تا این که فرد به بالاترین حدّ این سیر و سلوک که رسیدن به عرش الهـی و لقای پروردگار است، برسد.

– هر دو عروج، سفری‌اند به ماوراء جهان کنونیِ مکاشفه‌گران و زمانی فراتر از زمان کنونی و دیدار نادیدنی‌ها که جـز بنـدگان صـالح و برگزیـده بـدین موهبـت

مفتخر نمی‌شوند و جز محرمان اسرار، دیگران بدان بارگاه راه نمی‌یابند.

– هر دو سیری فرا–زمانی و فرا–مکانی دارند و بیانگر گذر از منازل و مراحلی همچون آسمان‌ها و درنوردیدن حجاب‌ها هستند که البته در عروج ارداویراف به گونه‌ای دیگر تعبیر شده است.

– دیدار با فرشتگان و رؤیت بهشت و دوزخ که گاهی با واسطه و کمک و همراهی فرشتگان صورت گرفته و گاه بی‌واسطه به مصاحبت و همپرسگی با خدا رسیده‌اند.

– توصیفات مشترکی که از این سفر می‌شود و استفادهٔ فراوان از واژهٔ نور و روشنی در وصف فرشتگان و خداوند متعال.

– در این دو عروج، بهشت و دوزخ را بر ارداویراف و بایزید عرضه می‌دارند؛ اما آنان توجه و علاقه‌ای به آن مشاهدات نشان نمی‌دهند و نمی‌گذارند که حجاب رسیدن به هدف و مقصودشان گردند. در عروج بایزید و ارداویراف، سخن از نیل به قرب الهی، تجربهٔ مستقیم خداوند و مشاهدهٔ او با دیدهٔ باطن به میان می‌آید.

با این همه، تفاوت‌های بین این دو تجربهٔ مینوی را باید در نظر داشت: تفاوت از حیث زمان، زبان، متعلق بودن به دو حوزهٔ دینی مختلف، استعمال می و منگ توسط ارداویراف برای دستیابی به حالت خلع بدن و جدا شدن از دنیا و سیر در عوالم مینوی و استفاده نکردن از این تدبیر متکلّفانه در تجربهٔ روحانی بایزید، پیام‌آور بودن ارداویراف و فانی شدن بایزید در خدا و تفاوت در هدف و مقصد که در عروج ارداویراف، اثبات حقانیت دین زردشتی و تحکیم ایمان زردشتیان و در عروج بایزید، وصال به پروردگار و رسیدن به مرتبهٔ قرب الهی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. کردیرهرمز، موبدان‌موبد متعصب ایران در روزگار شاپور و بهرام دوم که چهار سنگ‌نوشته از او برجامانده است: یک سنگ‌نوشتهٔ کوتاه در نقش رجب، یک سنگ‌نوشتهٔ بلند در کعبهٔ زرتشت–در زیر سنگ‌نوشتهٔ شاپور– و دو سنگ‌نوشتهٔ بلند در نقش رستم در سرمشهد. وی مخالف سرسخت مانویان، مسیحیان و بوداییان بود. او در کتیبهٔ نقش رجب از پارسایی خود و خدماتش یاد کرده است. (اوشیدری، ۱۳۸۳: ۳۹۱)

۲. دهی است از بخش مرکزی شهرستان کازرون در فارس. (همان، ۳۲٦)

۳. بدوی، عبدالرحمان، (۱۹۷٦)، *شطحات الصوفیه*، الطبعة الثانیه، کویت، وکالة المطبوعات، ۱: ۱۵۷–۱۵۸.

4. “An Early Arabic Version of the Miraj of Abu Yazid al-Bistami”; R. A. Nicholson, *Islamica*, 2, 1926, 402-415.

۵. شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸٤)، *دفتر روشنایی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی*، چاپ ۲، تهران، سخن، صص ۳۲۵– ۳۳۷.

٦. البته حاجی خلیفه در *کشف الظنون* از این اثر با نام *"المقصد الی الله"* یاد کرده است.

۷. البته بعضی از صاحب نظران این دیدگاه را نمی‌پذیرند. (بنگرید به: زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۵: ٤۵– ٤٦)

۸. پل صراط در آیین زردشتی که به اعتقاد عامهٔ زردشتیان، این پل هنگام عبور نیکان به قدر کافی گشاد و عریض می‌شود و موقع عبور بدکاران به اندازهٔ لبهٔ تیغی باریک می‌گردد تا روح بدکار در آتش افتد. (اوشیدری، ۱۳۸۳: ۲٤٤– ۲٤۵)

۹. سترپایه یا ستاره‌پایه یا سپهر ستارگان، نام اولین طبقهٔ بهشت در آیین مزدیسناست که جایگاه اندیشهٔ نیک در آن قرار دارد. (همان، ۳۲۱)

۱۰. سپهرماه، دومین طبقهٔ بهشت زردشتیان که جایگاه گفتار نیک در آن قرار دارد. (همان، ٤۲٦)

۱۱. سومین طبقهٔ بهشت زردشتیان که جایگاه کردار نیک در آن قرار دارد. (همان، ۲٦٦)

۱۲. گرزمان یا گروتمان به معنی عرش اعلی است. در لغت به معنی خانهٔ ستایش و نیایش، و مراد از آن، بالاترین طبقهٔ آسمان یا عرش است؛ جایی‌که مقام اهورامزداست و نیز انگهووهیشت یعنی بهترین جهان که در زبان فارسی به صورت "بهشت" درآمده، آنجا قرار دارد. (همان، ٤۰۸)

۱۳. "نماز" یا "نَمَه" در زبان پهلوی به "نیایش" ترجمه شده و به معنی کرنش کردن است. "نماز اورمزد" گویا نمازی است به درگاه دادار اورمزد دانا، توانا و بخشنده است. (اوشیدری، ۱۳۸۳: ٤٥٣ -٤٥٤)

١٤. این مطلب به تفصیل در مقاله‌ای با این مشخصات مورد بررسی قرار گرفته و به چاپ رسیده است: خواجه‌گیری، طاهره و خراسانی، فهیمه، (۱۳۹٤)، "بررسی نقش سه عارف خطهٔ قومس در حفظ و استمرار اندیشهٔ خسروانی و حکمت اشراق"، *مطالعات عرفانی*، پاییز و زمستان، ش ۲۲.

■

منابع

- قرآن کریم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی‌تا)، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ج ۱.
- ارداویراف‌نامهٔ منظوم، (۱۳٤۳)، زرتشت بهرام پژدو، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، دانشگاه مشهد.
- ارداویراف‌نامه، (۱۳۷۲)، ترجمهٔ رحیم عفیفی، چاپ ۲، تهران، توس.
- ــــــــــــ، (۱۳۸۲)، کیخسرو دستور جاماسپ‌جی جاماسپ‌آسا، چاپ ۱، تهران، توس.
- ــــــــــــ، (۱۳۸٦)، تصحیح فیلیپ ژینیو، ترجمهٔ ژاله آموزگار، چاپ ۳، تهران، معین.
- اوشیدری، جهانگیر، (۱۳۸۳)، دانشنامهٔ مزدیسنا، چاپ ۳، تهران، نشر مرکز۱۳۸۳.
- بدوی، عبدالرحمان، (۱۹۷٦)، شطحات الصوفیه، الطبعة الثانیه، کویت، وکالة المطبوعات، ج ۱.
- بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳٦۰)، شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، چاپ ۲، تهران، طهوری.
- تفضلی، احمد، (۱۳۷٦)، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژالهٔ آموزگار، چاپ ۱، تهران، سخن.
- حاجی خلیفه، (۱۹۹۹/۱٤۱۹)، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، بیروت، دار الفکر.
- خرقانی، احمد بن حسین، (۱۳۸۸)، دستور الجمهور فی مناقب سلطان العارفین ابویزید طیفور، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، چاپ ۱، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران .
- خواجه‌گیری، طاهره؛ خراسانی، فهیمه، (۱۳۹٤)، "بررسی نقش سه عارف خطهٔ قومس در حفظ و استمرار اندیشهٔ خسروانی و حکمت اشراق"، مطالعات عرفانی، پاییز و زمستان، ش ۲۲.
- زرتشت بهرام پژدو، (۱۳۳۸)، زراتشت‌نامه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، طهوری.

- زریاب خویی، عباس، (١٣٧٤)، "بایزید بسطامی"، دانشنامهٔ جهان اسلام، تهران، بنیاد دائره المعارف اسلامی، ج ٢.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (١٣٧٧)، ارزش میراث صوفیه، چاپ ٨، تهران، امیرکبیر.
- ــــــــــــــــ، (١٣٨٥)، جستجو در تصوف ایران، چاپ ٧، تهران، امیرکبیر.
- زند وهمن‌یسن، (١٣٤٢)، ترجمهٔ صادق هدایت، تهران، امیرکبیر.
- سراج طوسی، ابونصر، (١٩١٤)، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد الن نیکلسون، لیدن، بریل.
- سلمی، عبدالرحمان، (١٩٦٠)، طبقات الصوفیه، تصحیح یوهانس پدرسن، لیدن، بریل.
- سنگ‌نوشته‌های کرتیر موبدان‌موبد، (١٣٨٥)، ترجمهٔ داریوش اکبرزاده، چاپ ١، تهران، پازینه.
- شایگان، داریوش، (١٣٨٤)، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمهٔ جمشید ارجمند، چاپ ٢، تهران، نشر و پژوهش فرزان روز.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (١٣٨٤)، دفتر روشنایی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی، چاپ ٢، تهران، سخن.
- ــــــــــــــــ، (١٣٩٢)، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران، سخن.
- عطار، فریدالدین محمد، (١٣٧٧)، تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، چاپ ٩، تهران، زوار، ١٣٧٧.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، (١٩٤٠/١٣٥٩)، الرساله القشیریه، تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره، مطبعه مصطفی بابی الحلبی.
- معلوف، لوئیس، (١٩٩٦)، المنجد فی اللغه، الطبعة الخامسه و الثلاثون، بیروت، دار المشرق.
- هجویری، علی بن عثمان، (١٣٨٤)، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چاپ ٢، تهران، سروش.
- یادداشت‌های گاثاها، (١٣٥٦)، برگردان ابراهیم پورداوود، به کوشش بهرام فره‌وشی، چاپ ٢، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- یادگار زریران، (١٣٧٤)، برگردان یحیی ماهیار نوابی، چاپ ١، تهران، اساطیر.
- Nicholson, R. N., (1926), “An Early Arabic Version of the Mi,raj of Abu Yazid al-Bistami”, Islamica, 2.
- R. A. Nicholson, (1970), Mystics of Islam, London, Routledge & Kegan Paul, 1970.
- Saddar Nasr and Saddar Bundehesh, (1909), ed. Ervad Bahmanji Nasarvanji Dhabhar, Published by the Trustees of the Parsee Punghayet Funds and Properties.